

# 佛教南山律宗种子戒体说及其“摄小归大”义

戴 传 江

提 要：戒体指受戒者纳受戒法于心中而生防非止恶的精神功能，在性质上有色法、心法及非色非心法之区分。戒体论完成于中国佛教律宗，南山律宗道宣以戒体诸义作为其判教的依据，归戒体为唯识学中的“种子”。在对种子戒体的形成、所依、功用等论述中，道宣阐述了其独具特色的“摄小归大”律学思想，以种子戒体作为会通小乘戒律与大乘思想的根据。

戴传江，哲学博士，南京航空航天大学人文学院讲师。

主题词：南山律宗 种子戒体 摄小归大

印度佛教从“业”的角度探讨戒体，南北朝时期的佛教诸师学派虽对戒体之色法、心法及非色非心法展开了充分的讨论，但基本上是印度佛教业体论的延续。中国佛教律宗使戒体真正回归到戒律中来，以戒体为中心的戒律四科及其辩证关系使律学达到了一定的哲学高度。南山律宗以戒体诸义作为其判教的依据，从种子戒体论出发会通小乘戒律与大乘思想，形成了中国律学的大乘特征。

## 一、戒体诸说与南山判教

佛教戒律分戒法、戒体、戒行、戒相四科。

戒法者，如来所制法；戒体者，由于接受之作法而领纳戒法于心脐，生防非止恶之功德者；戒行者，随顺其戒体而如法动作三业也；戒相者，其行之差别，即十戒乃至二百五十戒也。一切之戒，尽具此四科<sup>①</sup>。

戒体是因受持戒法而产生的防非止恶的精神功能，戒法是佛陀所制戒律的内容，戒行是受持者由于纳受戒体而在身、口、意三方面表现出来合乎戒律的行为，戒相是指僧众由于持戒而于外表形象上表现出来的妙德吉相。

对于戒法、戒体、戒行、戒相之间的关系，宋代元照说：

戒是一也，轨凡从圣，名法。总摄归

心，名体。三业造修，名行。览而可别，名相。由法成体，因体起行，行心据相。当知相者，即是法相，复具体相，又是行相，无别相也<sup>②</sup>。

戒体因纳法而生，是戒行、戒相之本，戒体与戒行、戒相之间是体、用、相的关系。由领受戒法时的三羯磨而纳受戒体，因戒体而能有持戒的行为，持戒行为反过来又成就戒体，逐渐而得戒体清净、戒行圆满、戒相妙吉。体、用、相并不是渐次成就，而是即体即用即相，三者互具而圆融。

戒体并不是佛教从一开始就有的概念，原始佛教及部派佛教的“业论”中对戒体有所涉及。业，梵音羯磨（karman），意为造作，泛指有情众生的一切身心活动。部派佛教时期，一切有部对“业”作出了三重含义的界定。

问何故名业？业有何义？答由三义故说名为业。一作用故。二持法式故。三分别果故。作用故者，谓即作用说名为业。持法式者，谓能任持七众法式。分别果者，谓能分别爱非爱果<sup>③</sup>。

从律学而言，业，既是佛教中在家出家七众可见的有造作行为的受戒作法，也指教众因受戒行为而产生的能感得善恶果报（分别果）的无形牵引业力。因此，业，分为表业和无表业；戒，

分为作戒和无作戒。无作戒，即相当于戒体。至于业体（戒体）的性质，部派佛教时的一切有部从“三世实有，法体恒存”的宗旨出发，认为业体是实法性的无表色。一切有部后期的譬喻师、小乘经部、上座部及大乘唯识学认为业体是思心所，属心法。成实、正量、大众等部则认为业体是心不相应行法，是非色非心的存在。“戒体”一词虽初见于《大毘婆沙论》，但至中国佛教时期，戒律学意义上的戒体方才真正成立。中国佛教律宗完善了戒体论，建构了以戒体论为中心的律学体系，判整个佛教为化、制二教。

显理之教乃有多途，而可以情求大分为二。一谓化教。此则通于道俗，但泛明因果识达邪正，科其行业沉密而难知，显其来报明了而易述。二谓行教。唯局于内众定其取舍立其网致，显于持犯决于疑滞，指事曲宣文无重览之义，结罪明断事有再科之愆<sup>①</sup>。

化教，指教化性的义理，指佛陀教导众生深明因果、认识邪正进而得以解脱的理论和方法，即佛教经藏中以定学、慧学为主的基本内容。制教，又称行教，指“制戒”或“制度”性质的理论，是佛陀所制定使教众止恶扬善的行为规则，即律藏的内容。南山律宗道宣从其所认同的唯识学立场出发，分“化教”于性空教、相空教、唯识圆教三教，并从唯识圆教的立场出发，依据戒体色法、心法、非色非心法之化分，判“制教”于实法宗、假名宗和圆教宗。

一者实法宗即萨婆多部。彼宗明体则同归色聚，随行则但防七支，形身口色成远方便，此即当分小乘教也。二者假名宗，即今所承昙无德部，此宗论体则强号二非，随戒则相同十业，重缘思觉即入犯科，此名过分小乘教也。三者圆教宗。即用涅槃开会之意，决了权乘同归实道，故考受体，乃是识藏熏种，随行即同三聚圆修，微纵妄心即成业行，此名终究大乘教也<sup>②</sup>。

实法宗也即萨婆多部，宗《十诵律》，主张我空而诸法实有，以“色法”为戒体，如《俱舍论》所说，道宣判其为小乘。假名宗即空宗，承昙无德部，宗《四分律》，主张我、法皆空，诸法唯有假名而非实有，以“非色非心”为戒体，

如《成实论》所说，道宣认为它虽通大乘，但并非全为大教，只是介于小乘与大乘之间，故判其为分通大乘。圆教宗指唯识圆教，主张诸法唯识，以“心法”为戒体，归戒体为藏识中的种子。道宣认为，《四分律》正当假宗，兼有深浅，既旁收有部之分通大义，又能终会于圆乘，由小出大，所论终归于实相，故而判为圆教宗。道宣的判教理论体现出其独特的“摄小归大”思想，反映了中国佛教律学对小乘戒律与大乘思想的会通。

## 二、南山律宗种子戒体说的成立

南山律宗自归于圆教宗，以“熏本藏识”来论述戒体的形成、所依及功用。

种子，佛教唯识学中的一个重要范畴，指第八阿赖耶识自体中所具有的一种能够生起诸法的功能。唯识学认为，一切有漏无漏的色法与心法现象，都是从第八阿赖耶识中的“种子”现行生起。之所以称第八识自体分中能够生起色心诸法的力量和作用为种子，因其犹如稻麦等种子能生芽叶，从喻立名，名为种子。若从自体立名，则名为功能。从本识之种子中能生起的色法、心法等现象，名之为现行，此为种子起现行，现行生起后，又反熏种子。

种子，在起源上，有本有、始有、本有始起并有三种说法。在种类上，分有漏色心种子和无漏色心种子两类。有漏色心种子又分为名言种子和业种子，名言种子指名言熏习于阿赖耶识而形成的能引生自类各别之法的亲因缘种子，业种子指身、口、意造作善恶等业熏习于阿赖耶识而形成的种子。唯识学中的“识”、“种子”等思想继承并发展了原始佛教中的“业力”说，戒律学中的“戒体”本指“无作戒”或“无表业”，两者有着共同的理论起源。戒体功能的实现既要具备精神上的意志力又要有认识论上的具足，种子起现行，既有业种子所起的精神力量，又有名言种子所起的对事物的认识，戒体与种子在理论上和功能上的相通为“种子戒体说”的产生提供了基础，道宣把戒体归于种子也就十分自然了。

欲了妄情，须知妄业，故作法受，还熏妄心，于本善识，成善种子，此戒体也。由

有本种熏心，故有为常，能牵后习起功用故，于诸过境，能忆、能持、能防，随心动用还熏本识，如是辗转能净妄源<sup>⑥</sup>。

戒体是由于受戒时的造作所熏习而成的善种子。熏，就是心、法和合，能、所双冥。能熏为圣法，所熏为心识，通过一白三羯磨，纳圣法于心，得以消除业障，摒除妄识而成善种子。此善种子一旦形成，即可起功用而牵后习，于诸犯境能忆、能持、能防，所谓种子起现行。现行生起后，反过来又熏习种子，如此辗转反复而能净化妄源，也就是“藏识”的净化。佛法修持者对于戒法的认识越来越细微，戒行逐渐具足，戒相趋于圆满，正合于大乘唯识学“转识成智、转染成净”的修行宗旨。唯识学中的“现行”对应于律学中的戒行和戒相，种子与现行的体用关系在律学中则表现为戒体与戒行、戒相之间的关系。

今明戒体。造虽在六，起必因八。造已成种，还依于八<sup>⑦</sup>。

戒体是由第六识于三羯磨时发心之念而造成，但第六识能造戒体的根源还是在于阿赖耶识中的种子，有种子方能起现行，现行起后则又反熏而成新的善种子。当然，此种子已非彼种子，此种子存于藏识中而与藏识成为所依与能依的关系。

藏识，即所依处；善种子，即能依体。能起所依，是本有之性。所发能依，即今之受体。若此出体，文据极明。能所历然，体性不滥。则受纳无疑，修持有托。此谓戒体也<sup>⑧</sup>。

藏识是所依处，善种子是能依体，无论是能起还是所依，都是本有之性，也是受戒持戒的依托，所以称其为戒体。律宗认为戒体是授戒时由受戒者纳圣法于心而生起的止恶扬善的精神意志，也就是阿赖耶识中的善种子。阿赖耶识通过种子而变现宇宙万法，戒体由于与种子相结合，人在生命形态发生改变后，已成就的善种子戒体并不随之丧失，所以大乘佛教中有“心无尽故，戒亦无尽”的说法，种子戒体说从而成为南山律学“摄小归大”思想的一个关键点。由于种子起源的本有说，大乘佛教论著中又有戒体本有的说法，视戒体为先天的佛性或法身，戒坛受戒仅是

激发内在本有戒体的增上缘而已，因而有大乘佛教“佛性戒”及禅宗“无相戒法”的成立。

道宣虽依唯识学而立种子戒体说，但其种子戒体与唯识宗理论却有着一定的差别。道宣之种子熏习说主要依于《摄大乘论》，他主张众生都能通过熏习而获得善种子，戒体也正是因为“熏”才有了现实意义。唯识宗归无漏种子为先天本有，而无漏种子是不能通过熏习获得的。道宣立戒体熏习说，从而使众生有了获得戒体的平等性和现实性，这也与律宗对戒体的定义相吻合。

### 三、小乘戒律与大乘思想的会通

南山律宗律学思想的一个重要特征就是对小乘律学与大乘思想的融通，这种融通，既是道宣从小乘戒律中挖掘出与大乘思想相通的内容，更主要的是他以大乘思想去解释小乘戒律，从而重新建构起独具特色的圆融小乘戒律与大乘思想的新律学，并以此作为律宗成立的理论基础。

首先，道宣从《四分律》出发，寻找证据证明《四分律》能通于大乘学说。对其内容，当代学者总结为五个方面：

其一，“沓婆回心”，即《四分律》中，沓婆得罗汉果之后，发生厌弃此身无常之心，欲修利他行，求菩萨法，这便是回心向大的最好说明。

其二，“施生成佛”，即在戒本末尾回向文中有“施一切众生，皆共成佛道”之句，通于《华严经》、《法华经》中的大乘圆教义理。

其三，“相召佛子”，即在《四分律》序中一再说“如是诸佛子”、“佛子亦如是”，佛子的称呼和大乘《梵网经》中所称的佛子意义一样。

其四，“舍财用轻”，即《四分律》在解释“舍堕”戒中，所舍财物如果僧用不还，只犯“突吉罗”轻罪，与大乘以心意动机持犯为重的立场相通。

其五，“识了尘境”，即《四分律》中对小妄戒的解释，说眼识能见、耳识能闻、以识为了义等，这也是和大乘义理相通的<sup>⑨</sup>。

佛教大小乘中的“乘”本意为乘载、运载、道路之义。一般认为，小乘重自利自度，犹如小船故称小乘。大乘注重自度度他，犹如大船可载

众生至彼岸故称大乘。也就是说，佛教修行之发心大小成为大乘、小乘的一个重要区别。道宣于《四分律》中所找能通于大乘的内容也正是从“心”上着眼，小乘《四分律》也有通于大乘的发心，故而小乘戒律可以通于大乘思想。有了《四分律》可通于大乘的证据，道宣在其《业疏》中进一步以大乘思想阐释小乘戒律，提出三学圆融无碍说，把大乘圆教义理融入其律学体系中。

三学圆融无碍说，即大小二乘都立戒、定、慧三学，三者之间及大小乘之间是圆融无碍的。就大乘圆教而言，其戒律包括摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒三聚净戒，其中摄律仪戒指小乘佛教的五戒、八戒乃至二百五十戒，但此小乘戒也是通于大乘的摄善法戒和摄众生戒的。例如，杀生一种戒就三聚具备，止息各种杀缘是摄律仪戒，经常从事生命的保护是摄善法戒，保护众生的生命是摄众生戒。杀生一种戒如此，不盗、不淫等无量的戒品也都是如此。小乘戒不仅与大乘戒圆融无碍，而且一戒一行通摄戒、定、慧三学。戒、定、慧三学是佛教最重要的思想，戒学一般被视作定、慧二学的基础，但三学相互摄取也是佛学基本义理，即戒律中含摄定、慧二学，定学中含摄戒、慧二学，慧学中也含摄戒、定二学。律宗以戒律立宗，定、慧二学是其无法回避的。道宣提出三学圆融无碍说，不仅阐述了小乘戒律中含摄定、慧二学，大乘戒律中也含摄定、慧二学，大小乘戒律又圆融无碍。三学圆融无碍说，既是道宣“摄小归大”思想的体现，也是律学立宗得以成立的重要理论前提。

无论是《四分律》中“沓婆回心”等五点证据，还是三学圆融无碍说，都是在“发心”上论述小乘戒律对大乘思想的会通。但大乘相对于小乘的区别并不仅仅在于“发心”的大小，也在于大乘佛教主张的佛性本有及心识可熏可造等思想。在世亲的《十地经论》中，阿赖耶识为真常净识，与佛性如来不异，如来藏是宇宙万法之缘起。《摄大乘论》基本忠于世亲旧说原貌，重点在于探究心的性质、心生万物的原理及众生如何依据此心修习成佛等问题，它甚至独立出第九识

阿摩罗识为阿赖耶识中的纯净之识（也就是真如佛性），并视其为解脱的依据。在道宣的著作中，还不能发现戒体与佛性、般若等直接关联的论述，但其理论的根基却是符合其所处时代的理论背景的。元照曾说：

言识则表示内心，或真妄和合为阿赖耶识。谓真能随缘与妄俱起故，或云真识，即是常住本净真心，即是中道一实境界。然修观有二，一者直尔总观，谓观念性即是真识，其体清净平等周遍，含摄诸法<sup>①</sup>。

真识之体清净平等，周遍法界，即是本净真心，即是中道实相。受戒者能够去戒坛受法，根本原因在于其藏识中有着能够促发此种行为的种子，此种子有名言种子，这样才产生去受戒的认识；也存在着业种子，如此才能产生去受戒的精神动力。种子遇外缘会起现行，受戒时身、口、意的造作就是这一现行，这一造作（现行）反过来又熏习种子。名言种子与业种子同时起用和反熏，从而使得受戒人产生能够守戒的精神力量和认识能力，也就是戒体的成就。戒体的获得，实际上是修行个体一种本有存在的被激发，被唤醒。南山律宗的种子戒体说，从佛性、中道般若等大乘核心范畴上会通了小乘戒律与大乘思想。

（责任编辑：熊邑）

①丁福保：《佛学大辞典》，上海：上海佛学书局，2004年，第1101页。

②⑤⑩ [宋] 元照：《四分律行事钞资持记》，《大正藏》卷40，第331页、157页、350页。

③《大毘婆沙论》卷113，《大正藏》卷27，第587页。

④道宣：《行事钞》卷1，《大正藏》卷40，第3页。

⑥《业疏》卷3中，《弘一大师全集》第6册，福州：福建人民出版社，1991年影印本，第138页。

⑦劳政武：《佛教戒律学》，北京：宗教文化出版社，1999年，第337页，原出自《弘一大师全集》。

⑧《芝苑遗编》卷上，《弘一大师全集》第2册，第664页。

⑨王月清：《中国佛教伦理研究》，南京：南京大学出版社，1999年，第94页。原出处参见《弘一大师全集》中有关道宣《业疏》部分。